



Het gezicht van de oorlog – het gezicht van de Ander: epifanie van het gelaat in *Die son struikel* van Dolf van Niekerk

Jerzy Koch

Leerstoel voor de Nederlandse Filologie (Wrocław)

School of English UAM (Poznan)

Navorsingsgenoot: Dept. Afrikaans & Nederlands & Moderne

Europese Tale

Universiteit van die Vrystaat

BLOEMFONTEIN

E-pos: jerzykoch@poczta.fm

Abstract

The face of war – the face of the Other: Epiphany of the visage in *Die son struikel* by Dolf van Niekerk

*Traumatic war experiences are crucial in shaping the identity of Diederik Versveld, the main character in Dolf van Niekerk's **Die son struikel** (The sun stumbles). In this article I want to explore the war experience that the protagonist has to deal with, its literary adaptation, and the construction of the protagonist's identity. I indicate that the three stages of Diederik's development are closely connected to the concrete philosophic contents of the novel. The thought of Emmanuel Lévinas serves as my interpretative framework. Central to Diederik Versveld's experience of war is the reduction of the subject to merely and impersonally existing, to **il y a** ("there is"). In my opinion Lévinian concepts are useful in outlining the route to a better understanding of the protagonist's experience of the war. In analysing the processing of the trauma of war Lévinas' notion of the epiphany of the face of the Other can be helpful. The encounter with the Other in the faces of other people plays a crucial role in Diederik's attempt to come to terms with his experiences of war and death. In **Totalité et Infini** (Lévinas, 1961:188) the French philosopher wrote: "The epiphany of the face unlocks humanity".*

Opsomming

Het gezicht van de oorlog – het gezicht van de Ander: epifanie van het gelaat in *Die son struikel* van Dolf van Niekerk

*Traumatische oorlogservaringen zijn bepalende elementen van de identiteitsvorming van Diederik Versveld, het hoofdpersonage van **Die son struikel** van Dolf van Niekerk. In mijn bijdrage wil ik dieper ingaan op de beleving van de oorlog waarover de hoofdfiguur zich heen moet zetten en de literaire bewerking van dat proces als ook op de identiteitsvorming van het personage. Ik laat zien dat de drie stadia in de ontwikkeling van Diederik met concrete filosofische inhouden van de roman nauw verbonden zijn. Het gedachtegoed van Emmanuel Lévinas vormt voor mij het interpretatief kader. Het is de ervaring van de reductie van het subject tot het onpersoonlijke zijn-zonder-meer, het **il y a** ("er is"), die de kern uitmaakt van de oorlogservaring van Diederik Versveld. Levinasiaanse begrippen markeren volgens mij een geschikte toegangsweg om de beleving van de oorlog door het hoofdpersonage te begrijpen. Lévinas' visie op de epifanie van het gelaat van de Ander kan in de analyse van de verwerking van het oorlogstrauma behulpzaam zijn. De ontmoeting van de Ander in gezichten van andere mensen speelt een cruciale rol in de manier waarop Diederik zijn ervaring van oorlog en dood tracht te boven te komen; de Franse filosoof schreef in **Totalité et Infini** (Lévinas, 1961:188): "De epifanie van het gelaat ontsluit de mensheid".*

1. Probleemstelling

De Franse denker Emmanuel Lévinas radicaliseerde het denken over het subject door de (her-)definiëring van het subject in morele termen als verantwoordelijkheid-door-en-voor-de-Ander. In zijn erkenning van het bestaan van een morele vraag geeft Lévinas toe (dit in tegenstelling tot de meeste wijsgerige en theologische verklaringen) dat het duister is wat wordt gevraagd, onduidelijk of aan die vraag voldaan is en onzeker of er niet meer is gevraagd dan gegeven. De cruciale kwesties van zijn filosofie luiden: wanneer geldt de verantwoordelijkheid, waar begint ze en waar houdt ze op.

Eenvoudig gezegd komt het erop neer dat het gedrag van mensen gevolgen heeft voor andere mensen. Mensen moeten zich dit realiseren. Maar hier moet het niet bij blijven. Ze moeten deze verantwoordelijkheid niet uit de weg gaan. Ze moeten als het ware de verantwoordelijkheid accepteren, de verantwoordelijkheid moet onvoorwaardelijk zijn. Deze verantwoordelijkheid wordt des te sterker naarmate de Ander zwakker wordt. Kinderen en dieren kunnen geen weerstand bieden, dictators en directeuren wel. Men is verplicht aan de sterken en verantwoordelijk aan de zwakken. En zo komen we tot de grootste paradox van de strategie van het morele leven: hoe

groter morele verantwoordelijkheid, hoe kleiner de hoop dat deze normatief gereguleerd wordt (Van Tubergen, 1998).

Lévinas' visie op de moraliteit is innovatief niet alleen omdat er nadrukkelijk wordt gezegd dat er geen maatschappelijke of goddelijke wet bestaat waarvan de moraal afgeleid kan worden: Lévinas zegt ook dat normen en wetten in feite het eindpunt van een morele relatie vormen, want het is niet mogelijk om onze verantwoordelijkheid normatief vast te leggen. In zijn dialogale denken openbaart zich deze verantwoordelijkheid in contact met de Ander, waarbij het gezicht van de Ander, de epifanie van het gelaat, een cruciale rol speelt.

Ik ga proberen om de belangrijkste momenten van zijn filosofie te reconstrueren met het oog op de interpretatie van *Die son struikel* van Dolf van Niekerk (1972). Daarbij gaat het me vooral om de analyse van het motief van het gezicht.

Van Niekerks boek uit 1960 behoort tot de gecanoniseerde Afrikaanse werken en toch neemt dit binnen de canon een perifere plaats in. Een van de redenen is waarschijnlijk de manier waarop het boek gereciperd is. Hiermee bedoel ik enerzijds de loutere ontvangst door N.P. van Wyk Louw in zijn *Vernuwing in die prosa* (1961); deze criticus onderkende in de roman slechts een poging tot vernieuwing van de taal dankzij "die eienaardige rukkerige, splinterige soort taalgebruik" (Van Wyk Louw, 1986:168). Anderzijds gaat het mij om de later verwoorde opinies betreffende "die soms lompe wyse waarop sekere filosofiese gesegdes" in de dialoog toegepast worden zonder dat ze "n integrale deel van die verhaal se verloop" worden (Anon. s.d.:21). In mijn analyse van *Die son struikel* – volgens mij een van de meest miskende romans uit de literaire canon – wil ik het tegendeel bewijzen.

2. De fundamentele categorieën van het denken van Emmanuel Lévinas

2.1 Het menselijk vermogen om de wereld te transcenderen, het *il y a* en de hypostase

De mens die zin aan de wereld geeft, transcendeert hem. Elke zingeving eist om boven zichzelf te komen en hoger te komen dan dat waaraan men zin geeft. Hiervoor moet men in zijn lichamelijke, samenleving, cultuur en taal, kortom in een systeem ondergedompeld zijn, maar niet om door deze situatie bepaald te worden, wel om het systeem te *transcenderen*. Hierdoor wordt de mens tot het subject van een dialoog, men wordt een zijn dat spreekt (Alvarez, 1974:510-511). Volgens Lévinas is de idee van een eindig wezen geen verklaring voor het

menselijk vermogen om de wereld te transcenderen. “Omdat de mens geen enkele zingeving van het anonieme zijn kan verwachten, wordt de mens gedwongen de zingeving in zichzelf te vinden” (Anckaert, 1996: 150). Dit is als het ware het vertrekpunt voor het denken van de Franse filosoof.

Een van zijn fundamentele categorieën is het *il y a* (het “er is”). Met dit begrip wordt een toestand aangeduid waarin alles zijn persoonlijke contouren verliest omdat er geen zingevend subject is. Lévinas betoogt dat wanneer we dingen en personen in de verbeelding laten verdwijnen, rest er niet het *Nichts* van Husserl maar juist het zijn (*l'existence*). *Il y a* is dus de afwezigheid van “iets” dat bestaat. Of anders gezegd: het *il y a* is aanwezigheid van een aanwezigheid, een zijnsaanwezigheid zonder ge-particulariseerde zijnskenmerken. Het is het pure zijn in zijn onmenselijke neutraliteit. Het is een troosteloos zijn-zonder-meer, d.w.z. een zijn zonder een concreet bestaand zijnde dat het zijn op zich neemt. De filosoof praat ook van de oorspronkelijke onheilssituatie die elk zijnde met de anonieme aanwezigheid kan overvallen (Burggraeve, 1988:130; Pollefeyt, 1996:61).

Dit onpersoonlijke bestaan kan overwonnen worden door de beweging van het zijn naar het zijnde (De Boer, 1972:43). Deze “zijnstoe-eigening” duidt Lévinas aan met het begrip *hypostase* (*hypo-stase* = wat onder staat).

Mens-woorden is bij hem in de eerste plaats een in zichzelf tredende beweging, een soort wedergeboorte waarbij het zijn wordt veroverd door zich los te rukken uit de absolute troosteloosheid van het *il y a* (Claerhout, 1996:13).

Hypostase is het eerste menselijke antwoord op het *il y a*, is het opstijgen uit het *il y a*, is de toe-eigening van het zijn, is de dynamiek van subject-wording, is het aan zichzelf geboren worden door het zijn te veroveren, is zelfvestiging, is het samenballen van het ik in zichzelf uit de onzijdigheid en zich zo “onder” te stellen dat het “van mij” wordt (vgl. Burggraeve, 1988:130; Pollefeyt, 1996:68).

2.2 Reductie van de Ander en de oorlog

Lévinas wijst op het feit dat reeds de economische omgang met de wereld de mens eveneens buiten zichzelf doet treden: de oorspronkelijke negativiteit van de behoefte wordt getransformeerd tot bron van bevrediging en zelfbevestiging. Met andere woorden, de praxis van arbeid en bezitsvorming maakt het mogelijk dat het subject de afhankelijkheid van de materialiteit omdraait tot soevereniteit en zijnsaffirmatie. In deze

behoefte zijns poging streeft het ik naar autonomie en overwint het *il y a*. Maar deze verbinding met de wereld is maar een *transcendentie halverwege* (Burggraeve, 1996b:24). Door de bevrediging van behoeften streeft men naar ontplooiing, maar haalt in dat proces de wereld naar zich, maakt hem tot ego-centrische wereld voor het ik. Men betreft zich weliswaar op de Ander, maar schakelt hem tegelijk in het eigen bestaansproject in; de Ander wordt tot hetzelfde herleidt.

Het proces van de behoeftebevrediging (economische praxis) is dus ambivalent: aan de ene kant is dit een terecht streven voor eigen bestaan en strijd tegen depersonaliserende heteronomie en voor de autonomie, aan de andere kant – als overwinning op allerlei bedreigingen – sluit dit tegelijkertijd in *de reductie van de Ander* tot hetzelfde (Burggraeve, 1996b:27-28).

In de integratie van de Ander neemt *de oorlog* een bijzondere plaats in. Voor Lévinas is ze de uiterste manifestatie van de crisis van zin en zingeving: men dwingt de Ander om afstand te doen van zijn eigen individualiteit. De desubjectiverende oorlog interpreteert hij als poging om de eenheid van de zin te reconstrueren met behulp van geweldpleging; alles ten bate van een eenheid en totaliteit die door verstand, religie of historie wordt voorgesteld.

Lévinas ziet de oorsprong van de oorlog in de Europese eenheidsfilosofieën en schakelt bijgevolg het eenheidsdenken met het totaliteitsdenken gelijk. De filosofie van het Avondland stelde volgens hem altijd het ideaal van de totaliteit en eenheid voorop. Bijgevolg verkrijgt het denken en handelen pas dan zin en betekenis wanneer ze gericht zijn op een allesomvattende idee waarvoor men vecht en aan wie het individu zich moet onderwerpen. In deze filosofische traditie probeert men de eenheid van het zijn te bewijzen, maar het gevolg is dat alles wat anders en verschillend is tot het eigene wordt gereduceerd. In de ontologie zelf bestaat de behoefte om te totaliseren, om elk element in het geheel van een systeem te persen zodat elk element zin verkrijgt. Ontologie is ontstaan uit het geestelijke geweld of denkgeweld (Anckaert, 1996:144).¹

1 Trouwens, Lévinas stelde zichzelf voor een groot dilemma: hoe druk je het gedachtegoed van de metafysische Bijbelse ervaringswereld in termen van de ontologische Griekse wijsbegeerte uit? In zijn manier van schrijven is duidelijk de spanning zichtbaar tussen de taal van de filosofie die van nature helleniseert en de poging om delen van de menselijke ervaring uit te drukken die zich niet gemakkelijk bij de hellenistische denkpatronen laten voegen.

2.3 De ontmoeting met de Ander, de epifanie van het gelaat en de verantwoordelijkheid voor de Ander

Lévinas brengt de oorlog niet alleen in verband met onderdrukking, maar eveneens met een overweldigend gevoel van verantwoordelijkheid, ook voor zaken waaraan je geen schuld draagt. Volgens hem zijn we niet alleen “ontologische” wezens. Met andere woorden, we zijn niet alleen aan de wetmatigheden van de natuur onderworpen, maar kunnen ons eigen zijnsstreven overschrijden en kiezen voor het “anders dan zijn”. De ethiek is volgens hem de weg waarop de mens zowel aan het kwaad van het zijn als ook aan het kwaad van het zijnde kan ontsnappen (Burggraeve, 1996b:29).

Lévinas treedt op tegen het ontologisch imperialisme om *de transcendentie van het andere* veilig te stellen. Om de breuk met de totalisering teweeg te brengen, poneert hij zijn eigen metafysica die zich o.a. op het begrip *oneindige* baseert. De oneindige is niet te vatten in termen, ook niet met de intuïtie; men kan alleen naar de oneindige verlangen (*Désir*). Dat verlangen van de oneindige is in feite een ervaring van ethische aard en manifesteert zich op het moment van *de ontmoeting met de Ander* (Skarga, 1994:258). De relatie tussen de mensen is volgens hem van transcendentiaal type.² Zo'n relatie is in de volle zin van dat woord ethisch. Ethos komt voor Logos. Dat wat staat buiten het zijn, wat iets anders is dan de existentie, is ethisch van natuur.

De filosoof verdiept onze kennis omtrent de manier waarop de aanwezigheid van de andere mens door ons ervaren en beleefd wordt. De relatie met de Ander spruit voort uit de ontmoeting met de Ander, uit het verlangen, uit het geloof in de Ander, uit de goedheid die zichzelf intensiveert. Dit is Lévinas' verdienste om het subject te herdefiniëren als *verantwoordelijkheid-door-en-voor-de-Ander*.

De cruciale ervaring waarop deze filosofie opgebouwd is, is de ontmoeting met de Ander die zich openbaart in *de epifanie van het gelaat*. Het gelaat of gezicht is niet te definiëren in termen van het filosofische discours, is niet te duiden, maar – zoals Lévinas schrijft – is er, voor mij, roept op, vraagt iets en gebiedt iets, wekt mijn bezorgdheid en verantwoordelijkheid. Het gezicht van de Ander doet beroep op mijn

2 Ten eerste treedt zij buiten alle systemen en heeft zij zin als zodanig, zonder context, ten tweede is ze dieper dan het zijn want de zin van het zijn wordt door de dialoog met de ander bepaald en ten derde is zij een integraal bestanddeel van de band van de mens met de oneindige.

vrijheid, appelleert aan mij. Het gezicht van de Ander raakt ons en wel op zo'n manier dat we ons voor hem verantwoordelijk voelen.³

Het verschil tussen mijn aanvaarding van de verantwoordelijkheid en mijn afwijzing daarvan is een verschil tussen leven en dood: ik kan doden, maar in wezen mag ik niet. Het gelaat van de Ander is door zijn kwetsbare verschijning zelf datgene wat ik vanuit mijn zijnsparing kan doden. Maar de zin van het gelaat luidt: "Gij zult niet doden". Lévinas noemt slechts dit ene meta-gebod.

De ethische betekenis van het gelaat van de Ander ligt hierin dat het door zijn schamele naaktheid verschijnt als opvoeding en niet als een fysische of morele dwang (Burggraeve, 1996b:29-30).

Het ethisch gebeuren komt niet voort uit mijn autonomie, maar wordt in mijn zijn binnengebracht door het gelaat van de Ander. Ik kan mijn eigen zijn overschrijden door vrij in te gaan op het appèl dat van het gelaat uitgaat; daardoor bereik ik het "anders dan zijn", de idee van het Goede "boven de Essentie uit" (Burggraeve, 1996b:32). Hierin ligt juist de werkelijke bevrijding namelijk in de vrijwaring van het geweten en de bekommernis om het leed van de Ander – de rechten van de mens zijn de rechten van de Ander en de eigen dood wordt in het licht van de dood en de leed van de Ander volkomen ondergeschikt.

3. De menswording van Diederik Versveld⁴

3.1 De drie fasen in de ontwikkeling van het ethisch subject

In zijn studie over *Die son struikel* deelt H.J. van Eetveldt (1964:39-40) de menswording van het hoofdpersonage in drie stadia.⁵ Aansluitend bij

3 Om duidelijk te maken wat het gezicht/gelaat is, hanteert de filosoof een bijzondere stijl die afbreuk doet aan de normen van de academische uiteenzetting: hij gebruikt originele constructies, vergelijkingen, beschrijvingen grenzend aan redevoeringen, is laconiek dan wel kronkelig; kortom, Lévinas is niet altijd toegankelijk, maar altijd scherpzinnig en oorspronkelijk.

4 Voor mijn analyse bediende ik me van de editie uit 1972. In het boek zelf (eerste uitgave van de vierde druk) komen twee spellingswijzen van zijn achternaam "Versveld", bijvoorbeeld p. 2 en 29, en "Versfeld", bijvoorbeeld p. 54 (Van Niekerk, 1972). Later uitgevoerde controle bevestigde dat ook de eerste druk uit 1960 precies dezelfde verschillen in de schrijfwijze toont (p. 6, 32, 55). Dit kan een gewone spellingsfout zijn of een opmerkelijke verschrijving omdat Diederiks identiteit nog niet gevormd is. In een gesprek met Felix Kriel wil Diederik zijn naam aanvankelijk niet geven wat eveneens kan duiden op het feit dat zijn identiteit niet vast is of nog niet gevormd.

hem wil ik dit proces aanduiden als *vereenzaming*, *vervreemding* en *verzoening*. Door deze driedelige classificatie aan te nemen⁶ oriënteer ik me tegelijk op Emmanuel Lévinas. Diederiks groei loopt in zekere zin parallel aan de drie fasen die de Franse filosoof in de ontwikkeling van het ethisch subject onderscheidt:

- de ontdekking van het zijn zonder zijnde (het *il y a*);
- de tocht vanuit het anonieme zijn naar het zijnde en het gescheiden ik in het bijzonder (*hypostase*); en tenslotte
- de weg die vanuit het gescheiden zijnde loopt naar het gelaat van de Ander en het opnemen van de verantwoordelijkheid-door-en-voor-de-Ander.

3.2 Vereenzaming en vervreemding

Allereerst maakte Diederik als kind de verschrikkingen van de Anglo-Boerenoorlog mee en leefde daarna alleen met zijn broer Wynand op

5 Er zijn ook andere typologieën mogelijk, bijvoorbeeld met gebruik van Charles Taylors reflecties over “vrijheid” (Taylor, 1985:220, 228-229). Gedurende de gevangenschap is Diederik van zijn vrijheid beroofd, de vrijlating brengt evenwel de ware vrijheid niet, hij ervaart pijnlijk dat vrijheid niet terug te voeren is tot de afwezigheid van zichtbare obstakels. De vrijheid wordt door hem dus niet in termen van de zuivere mogelijkheid verstaan, of zoals Taylor dit noemt *an opportunity-concept*. Men wordt rijp tot aanvaarding van authentieke vrijheid wanneer de conditie van *self-clairvoyance* is bereikt, d.w.z. wanneer de mens in staat is beslissingen ten opzichte van zichzelf te nemen die constituerende zin voor zijn identiteit hebben (*strong evaluation*). Diederik doet dit met alle, ook uiterste consequenties van dien.

Op deze plaats dient men eveneens op de driedelige ontwikkeling van het morele bewustzijn van de mens te wijzen omdat we in het geval van Diederik te maken hebben met het verwerven van de cultuur-historische en later ethische competentie. Jürgen Habermas (1976) – in navolging van Lawrence Kohlberg – onderscheidt (i) een voorconventionele etappe met een egocentrische concentratie op de maximalisering van plezier, (ii) een conventionele etappe met sociale gesteldheid en loyaliteit tegenover de normen van de eigen gemeenschap en (iii) postconventionele etappe waarin het individu zich kan distantiëren van wat sociaal en cultureel gegeven is. De socialisatie gaat hier vooraf aan de individuatie.

Dankzij de discussie tussen “liberalen” en “communitaristen” krijgen we de mogelijkheid om Diederiks ontwikkeling in termen van de evolutie van het postsociale Zelf te zien. Postsociaal zou hier niet betekenen los van de sociaal gevormde identiteiten, normen en tradities, maar zou ingaan op de reflexieve afstand van de afzonderlijke identiteiten, normen en tradities (Szahaj, 2000:163-201; vgl. Crittenden, 1992).

6 Op een andere plaats poneert Van Eetveldt (1964:39-40) een andere indeling. De tijd in het concentratiekamp en op de boerderij omvat hij met het gezamenlijk begrip “die voor-eksistensiële tydperk”; voor de periode ná de dood van Wynand gebruikt hij de term “die eksistensiële tydperk”. Hij bedoelt daarmee dat het proces van isolatie twee stadia kent.

een boerderij. De gebroeders leefden afgezonderd op een afgelegen boerderij en zochten *überhaupt* geen contacten met de omgeving. Dit stadium van *vereenzaming* wordt in de roman slechts fragmentarisch in herinneringen en *flash backs* geschetst. Desalniettemin dient het als een onontbeerlijke verduidelijking voor de volgende stadia, want deze levensperiode van de protagonist bevat reeds in een notendop de belangrijkste motieven en problemen die het boek uitwerkt.

De dood van zijn broer en de gevangenschap markeren de tweede fase, namelijk *vervreemding*. Zijn aanvankelijke menselijke eenzaamheid begint nu de ongewone dimensie van metafysische eenzaamheid aan te nemen. Diederik begint aanvallen van naarheid en vreemdheid te krijgen. Het gevoel maakt zich van hem meester dat hij anders is, er niet bij hoort of zich niet op de juiste plaats bevindt. Dit gevoel van eenzaam en uithuizig zijn wordt in de roman naar concrete situaties vertaald: het verblijf in de gevangenis die het proces van vereenzaming voortzet, de dood van de medegevangene die de aanzet vormt voor Diederiks reflecties over zijn eigen on-afheid, de onaangekondigde vrijlating waardoor hij als het ware op de wereld teruggeworpen wordt en *last but not least* de terugkeer naar de verlaten boerderij. Zoals in de traditionele plaasroman is deze terugkomst het uiterlijke teken dat de individuele identiteit van de protagonist in de collectieve opgaat en dat hij zijn plaats inneemt in een rij van generaties. De verschijning van Diederik op de *plaas* loopt echter op een volledig echec uit en markeert niet het einde van de individuele weg, maar pas het echte begin.⁷

Het verloop van deze twee fasen is sterk gedefinieerd door de oorlog en zijn gevolgen. Door de Anglo-Boerenoorlog verloor Diederik zijn gezin en door de rebellie het laatste familielid – zijn oudere broer. Reeds in de traumatische ervaringen uit het concentratiekamp leerde hij de *il y a*-tische dimensie kennen. Hiervan getuigt zijn kampsyndroom die een ontwrichtende inwerking op zijn hele leven had. Hij werd weer eens in de gevangenis aan het “er is” blootgesteld.

Een speciale plaats onder deze schokervaringen nemen Diederiks aanvallen van *naarheid* in, zoals bijvoorbeeld op de verlaten boerderij. L.F. Sückert (1974:66-72) legt een *link* tussen Van Niekerks *naarheid* en Sartres *nausea*, maar ik denk dat dit fenomeen eerder met Lévinas' *la*

7 Meestal verwijst men naar *Sewe dae by die Silbersteins* (Etienne Leroux) als een van de eerste herschrijvingen van de plaasroman. Men vergeet daarbij dat dit Van Niekerk was die twee jaar eerder de Afrikaanse boerderij in een volstrekt nieuwe context als verlaten en vernietigd beschreven heeft en zodoende de moderne tendens van de polemische dialoog met de traditie medegevormd heeft.

nausée vergeleken kan worden zoals dat begrip in de jaren dertig (in *De l'évasion*, Lévinas, 1935/36) door de filosoof geïntroduceerd is. Lévinas analyseert de misselijkheid, de walg(ing) als een verschijnsel dat verwijst naar ons gebonden zijn aan onszelf. *La nausée* is een van de vormen van de menselijke geslotenheid in het eigen zijn, van onze niet te verwijderen aanwezigheid, van onze eenzaamheid. Het uitgangspunt voor zijn analyse vormt het fysieke lijden, want uitgerekend in het lijden – en de *naarheid*-aanvallen maken een vorm van lijden uit – is het onmogelijk zich van het huidige bestaansogenblik los te maken.

De *naarheid* is bij Diederik te verstaan als napijn van de hevige goedsoervaring van de gewelddadige dood van Wynand, en deze dood op haar beurt wordt in verband gebracht met de vele andere doden in zijn leven: “Wanneer het die pyn in sy kop gekom? Ná Faans? Of daardie nag toe sy ma se skreeu sy slaap vir ewig oopgeruk het?” (p. 3.).⁸ In deze reeks oorlogsoervaringen bevindt zich voor Diederik een geëigende toegangsweg om het *il y a* te begrijpen omdat de mens in de oorlog de dreiging ervaart van de reductie, de terugval van het subject tot het onpersoonlijke zijn-zonder-meer (Pollefeyt, 1996:61-62).

De auteur biedt Diederik allerlei mogelijkheden om aan het *il y a* te ontkomen en uit de identiteitscrisis te geraken. De vrijheidsoorlog als manier van verwerving van de groepsidentiteit verwerpt hij na zijn verblijf in gevangenis. Alhoewel hij vrijgelaten wordt door bemiddeling van een hooggeplaatste persoon, voelt hij geen dankbaarheid voor de gewezen vijand. Ook vindt hij geen aansluiting bij de mederebellen; vooral het betoog van de student-ideoloog in de trein gaat zijn bevattingsvermogen verre te boven. Diederik wordt later in de mijnstad geregeld door mensen benaderd die in hun hoedanigheid van vertegenwoordigers van afzonderlijke ideologische groeperingen aanspraak op hem maken.

Aan die een kant is dit Felix Kriel, Hendrik, Francois, Goosen en ander; nasionaliste wat die Republikeinse vryheid nastreef en die imperialisties gesinde regering wegwens. Aan die ander kant is daar die georganiseerde mag van die myn en staat, met aanhangers van velerlei aard, soos die mynamptenaar in beheer van indiensneming, Diederik se eerste hospita, haar seun en sy vriende wat die nasionaliste, die oud-rebelle haat (Du Toit, 1980:10).⁹

8 Alle citaten uit *Die son struikel* komen uit Van Niekerk (1972) en worden alleen door de aanduiding van de pagina aangegeven.

9 Diederik probeert aan “hulle”, wie ze ook mogen zijn, te ontkomen. Zijn indifferente houding tegenover de collectieve belangen blijkt uit de reactie op het voorstel om lid van de mijnwerkersunie te worden: “ek ken nie so iets nie” (p. 49). Op de mijn krijgt hij

Op die manier word Diederik geconfronteerd met die strukturen die erop uit is al het ander tot hetzelfde te reduceren; daarom val hulle herhaalde inspanninge binne die levinasiaanse kategorie van die hypostase te interpreteer, d.i. poging om aan die *il y a* te ontkom met as onvermydelik resultaat die reduksie van die ander tot hetzelfde. Van hierdie poging wat probeer self radikaal te universaliseer, gaan die dreiging uit van die totaliserende bestaanswyse (Pollefeyt, 1996:74). Volgens Lévinas word die struktureel-politieke relaties opgedis as antwoord op die onmenselike bedreiging van die *il y a* en so begin hulle te werk, maar hulle is nie in staat om ’n “zuivere” goedheid te introduksie en slaan vroeg of laat in hulle tegendeel om (Burggraef & Anckaert, 1996b:9), waarvan onmenselike burokrasie die sagte en rasisme die harde vorme is. Ook in *Die son struikel* is hierdie gepolitiiseerde en geïdeologiseerde strukturen van etiese dimensies ontdaan ondanks hulle vermomming in nasionaal of rasioneel kostuum van ideale. Mense wat daarin funksioneer is miskien van goeie wil maar uiteindelik probeer hulle alles en iedereen aan hulle bestaansprojekte dienstig te maak.

Die mense skep sosiale, ekonomiese en politieke institusies en organisasies om hulle verantwoordelikheid vir mekaar te konne waarmak. En tog hou die objektiewe karakter van hierdie strukturen nie voldoende rekening met die uniciteit van die ander. Niet uit slechte wil, maar omdat dit op institusioneel vlak nie anders kan, word op hierdie wyse reeds ’n eerste vorm van geweld gepleeg. Die tweede vind plaas wanneer hierdie strukturen deur hulle struktureel karakter die gevaar lopen om te vestig as ’n definitiewe heilsisteem. Men denke aan die uiteenlopende historiese incarnasies hiervan in sisteme wat hulle aanvankelik altyd beroep op hulle missie menselike probleme op te losse maar hulle uiteindelik teen die mens keer. Hierdie keerzijde van die goeie van die menselike samelewing manifesteer hulle op ’n spektakulêre manier selfs in ons nie-totalitêre, demokratiese samelevings en hierdie verdraaiing kan hulle voordo in allerlei sosiale, eco-

te hore “Die kêrels wil weet aan wie se kant jy nou eintlik staan.’ ‘Nêrens nie.’ ‘Waarom bly jy apart?’ ‘Omdat ek nêrens hoort nie’” (p. 58-59). Hierdie onverskilligheid toon hulle wanneer politiek in die spel is. Maar die gehele samelewing duld nauweliks buitestandere wat ’n posisie tussen die fronte innem. “Hier bestaan nie so iets soos afsydigheid nie,” waarskuw ’n van die werkers (p. 57). Diederik soek *überhaupt* geen toenadering tot mense: “Wanneer die etensuur aanbreek, bondel groepe bymekaar, word daar onderlangs gepraat en beduie. Hy bly eenkant” (p. 58). Selfs na die dood word hulle in die lijkhuus afsonderlik geleg. “Hulle draai hom in ’n grys kombi toe en laai hom op ’n wa. Alleen. In die dodehuis laat hulle hom eenkant lê” (p. 101).

nomische, financiële, juridische en politieke instellingen en organismen (Burggraeve, 1996b:55).

De eerste menselijke reactie en antwoord op het *il y a* is dus de zijnstoe-eigening (hypostase) waardoor de identiteitsvorming begint; in *Die son struikel* neemt dit onder andere de vorm van nationale eigenheid of groepsidentiteit aan. Maar beide hebben Diederik niets meer te bieden. Niet voor niets voert Dolf van Niekerk hem reeds als rebel ten tonele. Hierdoor kan het verwijt van totale volksvreemdheid of asociale onbetrokkenheid ontwapend worden: hij participeert in een bepaald stadium van zijn leven op actieve wijze aan de gemeenschappelijk traditie van vrijheidsstrijd. Maar nu blijkt hij in zijn mensontwikkeling een andere weg te zijn ingegaan dan degenen die aanspraak op hem maken.

Belangrijk is volgens mij dat de cultuur waarin Diederik geboren en getogen is, hem verder uitsluitend collectieve antwoorden geeft op de vragen die hij als individu stelt. Na zijn traumatische ervaringen formuleert hij vragen waarvoor geen oplossingen gevonden kunnen worden binnen de door de cultuur gesanctioneerde praktijk en aanvaarde overtuigingen. De meeste mensen die hij ontmoet, zijn nog steeds bezig om in de oeverloze zijnszee een privé- of een gemeenschapsdomein op te trekken; ze werpen zichzelf en hun ideeën op als eerste en laatste principe van de werkelijkheid. Hun idealen zijn symbolen van het in oorsprong misschien ethisch goede of goed bedoelde wat in het kwade ontaardt, indien het zichzelf tot het absoluut goede in deze oneindige wereld proclameert en ook nog incarneert in een sociaal-economisch, politiek of nationaal-cultureel rechtvaardigheidssysteem dat zich de definitieve heilsbetekenis toe-eigent. Om met Lévinas te spreken, is de ik- of wij-betrokkenheid van hun politieke concepten, hun egocentrisme geen accidentele eigenschap van het mens-zijn, maar een wezensconstitutief (pre-ethisch) element van de persoonlijkheid, terwijl Diederik zich reeds beweegt in de richting van het ethisch stadium (vgl. Pollefeyt, 1996:73; Burggraeve, 1996b:56). Hij neemt zijn verantwoordelijkheid op zich niet in zijn hoedanigheid als volksgenoot, mijnwerker of rebel, maar als individu.¹⁰

10 Er zijn legio voorbeelden dat het Diederik ontbreekt aan identificatie met een nationaal of politiek geprofileerde groep. Ik noem maar twee. Tijdens de vergadering bij Felix Kriel wil Diederik “opstaan en loop, padgee voor hulle hom finaal in die kraal jaag” (p. 56). Bij het volgende symbolische tafereel, dat de kraal-metafoor voortzet, denke men aan Kierkegaards “massa”, Nietzsches “kudde” of Heideggers “Men”: “By die skagtoring drom ’n menigte saam – twee menigtes. Elkeen wat aankom, soek in die donker na sy groep, druk sy kop tussen hulle in soos skaap wat inryg om ’n dam. Die twee kuddes sif Diederik uit, hy beland eenkant teen ’n muur” (p. 65). Op drie momenten in het boek laat Van Niekerk Diederik naar het volkslied luisteren (p. 24,

De vereenzaming en vervreemding zijn geen statische toestanden. Het gaat eerder om een dynamisch proces. Diederik wordt gewelddadig op zijn eigen identiteit teruggeworpen. Hij wordt zich pijnlijk bewust dat hij als mens niet af is, dat zijn existentie en totstandkoming niet afgerond zijn. Deze bewustwording gaat aan zijn zoeken naar zijn bestaansreden en bestaanswijze vooraf. De protagonist verwondert zich over zijn existentie en stelt intuïtief een aantal vragen.

Het cruciale moment in zijn menswording is niet alleen de dood van zijn broertje Faans en zijn moeder in het concentratiekamp, maar ook de dood van Wynand en van een mederebel op de trein, en eveneens de dood van de medegevangenen vreemdeling. Wanneer Diederik de dood van deze man “ruikt”, roept hij in zijn binnenste:

Waar is U, God van die mens? Wanneer het U ons afgesweer? Kyk na almal wat nog aan hulle naelstringe lê. Laat dié man eers klaar gebore word voordat hy sterf ... Sny hom los van die republiek, los van die vryheidoorlog en konsentrasiekamp, los van die rebellie ... (p. 20).

De ervaring van deze dood komt bij Diederik over als

- *aanklacht* – deze man sterft binnen aangeleerde normen en afgebakende dogma’s voordat hij zijn individueel zelfbewustzijn bereikt heeft, en als
- *appèl of uitdaging* – om zelf op zoek te gaan naar de autonomie en zelfschepping en om zijn individualiteit van alle nevenaspecten te bevrijden.

3.3 Verzoening

In *Die son struikel* wordt de beschrijving van mensen dikwijls tot een schets van gezichten gereduceerd;¹¹ talrijk zijn eveneens scènes die met

56, 94) en de verschillen in zijn reacties zijn symbolisch voor de veranderende opstelling van het hoofdpersonage. De eerste aanhaling toont nog een zekere affiniteit met de bekende en associatierijke melodie, de tweede laat een soort afscheid van zijn volksverbondenheid zien (Du Toit, 1980:10) – hij herkent de melodie, maar begint de reactie van andere luisteraars als hinderlijk te ervaren, en in de derde worden zijn emoties en verstand losgekoppeld en wekt het volkslied nauwelijks nog patriottische ontroering op; Diederik voelt slechts medelijden.

11 Vooral personen die een aantal keren hun opwachting maken, worden herhaaldelijk als “gezichten” bestempeld: “die een met die dik gesig” (p. 12), “pokkiesgesig” (p. 13), “’n bebaarde gesig” (p. 25), “die sproetgesig” (p. 38), “’n pap gesig” (p. 39), “een dikke met ’n gladde gesig en ’n halwe bles” (p. 54), “die een met die oop gesig” (p. 54).

gezichten opgebouwd worden (p. 15, 59, 66-67, 68). Zelfs historische of politieke kwesties worden vaak teruggebracht tot een reeks gezichten zoals de afbeeldingen van regerende politici in het gevangenskantoor (p. 21) of patriottische prenten van de volksleiders bij de nationalist Felix Kriel (p. 25). Voor de meeste personages – behalve Diederik – dienen deze beeltenissen als herkenningssignalen voor eigen mensen of als waarschuwingstekens voor de vreemden. En *last but not least* dient vermeld te worden dat Diederik niet alleen de ooggetuige van de dood van zijn broer en zijn grafdelver was (“die koeël [het] Wynand se gesig uitmekaar laat spat” (p. 1); “die koël [het] Wynand onthoof”, (p. 16)), maar dat deze schok onuitwisbare sporen in Diederiks psyche achtergelaten heeft die treffend worden uitgedrukt in de formulering “Dié koeël het die hele wêreld aan skerwe geskiet” (p. 1).

Toch is de betekenis van het gezicht in *Die son struikel* complexer. Soms verwijst het gezicht naar iets buiten zichzelf en vervult een bijna mystieke rol. In dat verband ken ik aan een concreet fragment een sleutelbetekenis toe.

Hy hoor kinders raas, sien hulle voor hom in die straat met 'n bondel flenter kouse voetbal speel. [...] Diederik vang die bondel. 'n Klein dogtertjie met 'n vuil mond staan voor hom, steek haar smerige hande uit. Die Ander roep en huppel. Hy sit die bondel in haar hande. Sy lag. Voor sit twee vrot tandjies. Haar *gesig* verstom hom 'n oomblik lank, asof hy 'n tweede mens op die aarde ontdek het. Die volgende oomblik woed die lawaai en geskop voort asof niks gebeur het nie (p. 49).

Bij de eerste beschouwing is het gezicht van het toevallig tegengekomen meisje niet meer dan een gezicht zoals vele andere die uit de “mengelmoes van gesigte” (p. 21) opduiken en in het boek de revue passeren. Toch verschilt deze scène van vele plaatsen in het boek waar nadrukkelijk ingegaan wordt op de afwezigheid van Diederiks blik (p. 2, 21, 78), want het hoofdpersonage beleeft bij het aanzien van het gezicht van het meisje een sensatie. Het verborgen karakter van deze scène wordt volgens mij het best ontsluitend met behulp van de levinasiaanse categorieën, meer bepaald de gehoorzaamheid aan het appèl van het gelaat van de Ander waardoor de mens op het ethische spoor gebracht wordt.

Het gezicht van het meisje is voor Diederik Versveld een gezicht zonder naam en zonder geschiedenis maar allesbehalve anoniem. In de beschrijving kan men aanvankelijk niets opmerken wat buitengewoon of zonderling zou zijn; dit gezicht is zelfs niet mooi (“vuil mond”, “twee vrot tandjies”) en er valt zo te zien geen diepe symboliek te bespeuren. Alles

lijkt op een incidentele ontmoeting van voorbijgaande aard. Toch is Diederik ná deze ontmoeting niet meer dezelfde. Dat gezicht bevreemdt, verstomt hem en maakt hem sprakeloos. Waarom?

Op een onbewaakt moment ervaart het hoofdpersonage het gezicht van de andere mens in de volheid van de metafysische dimensie. Zijn eigen ethische onverschilligheid wordt nu opengebroken. Opgevat in de terminologie van Lévinas betekent dit gezicht meer dan zichzelf. Het gezicht (*Visage*) is de ontmoeting(plaats) met de andere mens, met de Ander en hierdoor wordt de weg geopend naar het oneindige. Diederik ervaart in het gezicht van het kind dat de Ander er is (“n tweede mens op die aarde”), hij beleeft de epifanie van het gelaat. Het gezicht van de Ander maakt als het ware een scheur in de zijswereld van de protagonist.

* * *

De ontmoeting met het gezicht van de Ander opent in Lévinas' denken de horizon op het oneindige. De fysieke kant van het gezicht kan hier niet weggedacht worden, alhoewel de metafysische reflectie zich vooral richt op wat niet zichtbaar is (de filosoof zelf stelde rigoureuus dat de Ander onzichtbaar is). Men moet benadrukken dat het de filosoof niet om een beeld, symbool of embleem te doen is. Om die reden wordt soms in de Nederlandse vertaling het woord “gelaat” gebruikt, omdat dit ergens beter dan het gezicht vertolkt dat het in levinasiaanse *Visage* om datgene gaat wat het gezicht – met zijn fysionomie, karakter en beschrijfbaarheid – juist overschrijdt (vgl. Burggraeve, 1996a:206). Burggraeve (1996b:33) zegt hierover:

De ethiek kan zich volgens Levinas niet beperken tot de strikt intersubjectieve verhouding tussen het éne ik en de unieke Ander, het *face-à-face*, omdat het gelaat van de Ander niet enkel verwijst naar een singuliere Ander maar daar bovendien naar ieder Ander. Als radikale alteriteit verwijst het gelaat naar het anders-zijn als zodanig en dus naar alle mogelijke anderen. De naaktheid van het gelaat bestaat er volgens Lévinas in dat zich door de toevallige kenmerken en gelaatstrekken heen de onmiddellijke aanwezigheid van iemand ‘anders’ onvoorwaardelijk opdringt. In het gelaat ervaar ik niet alleen de aanwezigheid van één Ander, maar ook van ieder Ander (...) (Lévinas, 1962:109-110). De epifanie van het gelaat ontsluit de mensheid (Lévinas, 1961:188).¹²

Een fundamenteel punt in het levinasiaans concept van het gezicht van de Ander is de geïncarneerde kwetsbaarheid van de Ander. De ogen van

12 Stijl van verwijzingen in lijn met *Literators* huisstijl gebracht.

de Ander zijn absoluut weerloos en worden als het ware aan mijn gewelddadigheid blootgesteld. “De verschijning van de Ander in mijn zijnsirkel creëert de mogelijkheid van moord en doodslag” (Pollefeyt, 1996:74).

De Ander is niet alleen een *alter ego* maar daar bovenuit ook een radikaal andere, die onherleidbaar is tot een spiegelbeeld van mezelf (...). Daar de Ander ‘van elders’ mijn wereld binnenkomt, verschijnt hij als een ‘vreemdeling’ (Lévinas, 1988:81), waardoor hij ook klein en kwetsbaar is. En de meest eminente en tegelijk meest pijnlijke vorm van deze ‘vreemdheid als ellende’ (Lévinas, 1961:47) is de sterfelijkheid, waarvan het fysisch lijden de angstaanjagende anticipatie is (Lévinas, 1982:263). Het is deze ‘aantastbaarheid’ die Levinas het ‘gelaat’ van de Ander noemt. De huid van het gelaat is het meest naakte, het meest ontblote van zijn lichaam. Zo openbaart het gelaat de wezenlijke ‘armoede’ van de Ander, namelijk zijn blootstelling aan bedreigende machten (Lévinas, 1982a:90) (Burg-graeve, 1996b:29).

De andersheid die door het gezicht verwoord wordt, geeft het ik de enige mogelijke materie voor totale negatie (Lévinas, 1963:172-173; vgl. Jędraszewski, 1990:138; Tischner, 2000:175-176). Ik kan alleen het totaal onafhankelijke zijnde willen doden; de Ander is het enige zijnde die “ik” kan doden. Zijn kwetsbaarheid daagt mij uit om hem op weg naar mijn zelfstandigheid en ontplooiing niet alleen te manipuleren en tot mezelf te reduceren: zijn zwakheid en anders-zijn is verzoeking tot moord. Ik ben in staat om onder deze verzoeking te bezwijken.

Het gezicht van de andere mens toont dus een bijzondere ambivalentie van weerstand en verzoeking. Het biedt de ethische weerstand die mij gebiedt om niet te doden. Deze grens en de weerstand is slechts van ethische aard en dat wil zeggen dat datgene wat (ik) *kan*, (ik) niet *mag* (zie Pollefeyt, 1996:74).

De Ander is bij Lévinas de Ander die naar mij komt en geen deel wordt van een systeem of totaliteit. In zijn concept vormt de Ander een brug tussen mij en de wereld. Het beschouwende ik bereikt eerst de Ander en pas dan de wereld. Dat is een relatie die niet symmetrisch of omkeerbaar is: de Ander bevindt zich op een ander niveau dan ik. De Ander is niet de gelijke “Jij!”, maar staat hoger dan ik, is mijn meester. De Ander is wie zich tot me richt en spreekt door zijn/haar gezicht. De tragedie van de eenzaamheid kan doorbroken worden door de ontmoeting met de Ander. Dankzij deze ontmoeting word ik tot subject.

* * *

Dat is ook volgens mij duidelijk het geval bij Diederik. Hij ontmoet een alteriteit die zo radicaal anders is dat hij ze niet tot zichzelf kan terugvoeren, de mens die niet herleidbaar is tot een projectie of verlengstuk van het Zelf. Het is alsof Diederik nu beter begrijpt dat er kennelijk meer is tussen hemel en aarde dan zijn eigen bestaan. Het gezicht verschijnt aan hem niet als antwoord op de vragen waarmee hij rondloopt; het gezicht stelt eerder zelf een vraag. Deze ervaring maakt Diederiks vrijheid wakker. De Ander wordt voor hem een ware ontdekking van de verantwoordelijkheid, die zijn eigen verantwoordelijkheid is.

Diederiks identiteit wordt in de ontmoeting met het meisje van aangezicht tot aangezicht anders geformuleerd dan bijvoorbeeld in de spiegel; toen – niet voor niets een scène die enkele bladzijden eerder beschreven werd – heette dit:

Diederik kyk in die spieël. Dis of hy van agter die spieël na die mens voor die spieël kyk. 'n Bekende, 'n vreemde bekende. Hy is 'n skulp vir homself – waarin hy jare lank gewoon het sonder om hom ooit te ontmoet. – Eenmaal wás ek jy (p. 42).

Volgens Lévinas is zichzelf zijn iets totaal anders dan het zijn gevat door eigen bewustzijn. Het bewustzijn ontstaat niet uit eigen initiatief van het subject, tot de hypostase komt het dankzij de tussenkomst van de Ander. De basis voor de echte identiteit met zichzelf kan niet de beschouwing van het ik zijn door zichzelf; of de aanschouwing in gedachten of een externe be-spiegeling zoals in de aangehaalde spiegel-scène in de kamer. Met andere woorden, identiteit met zichzelf is niet het gevolg van de ontdekking van de waarheid over zichzelf. Het proces van de hypostase van de subjectiviteit vindt plaats dankzij een oproep die van buiten komt (Moń, 1994:47-48).

Het verschil tussen beide aangehaalde scènes ligt dus vooral in de fase van de ontwikkeling van Diederiks identiteit. In het spiegel-toneel is Diederik nog met zichzelf bezig; in deze fase dreigt de Ander tot hetzelfde gereduceerd te worden. In het gezicht-toneel daarentegen ervaart de hoofdfiguur het bestaan van de Ander en toont daardoor de morele bewustheid. Deze morele bewustheid wordt geboren uit het “opgemerkt” bestaan van de Ander en vormt, volgens Lévinas, de basis van elke subjectiviteit. De Ander is de arme, de weduwe, de wees, de vreemdeling. Lévinas vindt trouwens dat het onmogelijk is de relatie die tussen mij en de Ander bestaat, in logische termen uit te drukken. Het verschijnsel dat de morele bewustheid omvat, ontsnapt aan elk discours (vgl. Moń, 1994:49-50).

Dat het bij Van Niekerk om het gezicht van een kind gaat, beklemtoont nog sterker mijn interpretatie van de ontmoeting met het meisje in ethische termen omdat haar gezicht – zoals bij Lévinas – weerloos is, niet over kracht, macht of energie beschikt, maar desalniettemin of juist daardoor de oneindigheid van zijn transcendentie laat zien. Haar gezicht is de open horizon van alle andere ontmoetingen met mensen, ook met Wynand wiens gezicht en ogen Diederik de hele tijd zoekt en waarschijnlijk in het gezicht van het meisje terugvindt. Meer nog: in dat gezicht wordt hij zelf opgezocht door de Oneindige. Want de epifanie van het gelaat van de ander heeft niet alleen de ethische implicatie van verantwoordelijkheid-door-en-voor-de-Ander, maar ook de metafysische implicatie van *het verlangen naar-het/de gans Andere of naar het/de Oneindige*. Deze derde fase vormt “de context waarin het niet door het zijn besmette ‘naar-God-toe-zijn’ zijn ware betekenis kan krijgen” (Burggraeve, 1996a:204-205; vgl. 1988:127).

* * *

De verantwoordelijkheid is wat Diederik zelf betreft volstrekt subjectief en singulier, maar in haar reikwijdte naar de Ander is ze volstrekt universeel in tijd en ruimte (Burggraeve, 1996b:34). Daarom maak hij een soortgelijke ervaring mee in zijn ontmoeting met Anina Kriel en mevrouw Goosen. Verwijzend naar deze relaties schrijft Solomon Levinson (1973: 75) in zijn ongepubliceerde M.A.-verhandeling:

Wanneer Diederik homself as eksisterende mens in Anina terugvind, dán eers ervaar hy vir die eerste keer in sy lewe verantwoordelikheid vir 'n medemens, wanneer hy aan die swanger vrou sê sy kan die geld wat sy geleen het maar hou.

Diederik kent Anina reeds goed en toch ervaart hij op een gegeven moment haar verschijning als bijzonder:

Hy skoffel onkruid uit [...]. Teen sononder is hy natgesweet en vol stof. Hy kom orent. Sy staan in die koelte van 'n perskeboom. Diederik kyk haar half oorstelp aan. Alles is swart, maar bo straal haar bleek gesig, blink haar hare in die son. Dit roep iets in hom op, roep luid in sy dink, in sy wyse. – Dood en lewe, Ma. Dood en opstanding. Kyk hoe straal jy deur die swart ... ‘Ek kom jou haal,’ sê die meisie (p. 86).

Dat deze als het ware irruptie van het gezicht van de Ander voor Diederiks identiteit constituerend is, komt nog sterker te voorschijn in zijn

assistentie bij de bevalling.¹³ De angsten van de bevallende vrouw worden eveneens door haar bleek gezicht en ogen uitgedrukt: “Hy [Diederik] skrik vir die bleek mens in die vuil kerslig. Iets druk agter die groot oë, en die kop wat heen en weer op die kussing slaan ...” (p. 71).

In het lijden ervaart de mens de nabijheid van de dood: het onheil van het *il y a* keert terug. Aan de ervaring van dood en lijden wordt door Lévinas een ik-overschrijdende betekenis verleend omdat in lijden en dood het pathos van individuele eenzaamheid, de individuele eindigheid overstegen wordt. Op die manier ervaart Diederik de vrouw in barensnood. Hij overwint angst, lijden en dood door in te gaan op de onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid. In het aangezicht van de dood ziet hij als zijn plicht het tot voltooiing brengen van de wereld. Dankzij de verantwoordelijkheid die Diederik voor de berende vrouw en haar nog ongeborn kind neemt, weet hij zich met de Ander op een ethische manier verbonden. Diederiks ethiek is precies zoals ethiek in Lévinas' heilfilosofie, namelijk als een intersubjectieve verbondenheid hier en nu. Diederiks ethiek spruit ook voort uit de ervaring van het ik als religieus subject dat uit ondervinding weet dat hij/zij in de lichamelijke bepaaldheid vatbaar en kwetsbaar voor lijden en dood is.

Diederik neemt in het uur van baren de verantwoordelijkheid op zich en ervaart “dit is nog nie dit” van het heden, omdat hij door de vrijheid het systeem, de wereld en het heden transcendeert. In de klassieke concepten bracht het subject dit transcendeerde zelf met zich mee in zijn transcendentie. Dit is volgens Lévinas een *contradictio in terminis*. Een oplossing ziet de filosoof in de relatie vader-zoon waar het zelf zich onherroepelijk naar voren werpt en zich terugvindt als deelachtig in de andere mens. (Dankzij zijn kinderen, betoogt Lévinas, trad Abraham buiten zichzelf, en transcendeerde hij als het ware zichzelf.) Dankzij de geboorte van het kind ervaart Diederik niet alleen de plaatsvervangende verantwoordelijkheid voor de Ander, maar ook het plaatsvervangende vaderschap, de mogelijkheid om over zijn eigen dood heen te zijn. Hij ervaart dat onze existentie niet in de richting van de dood gaat, maar buiten de dood.

Alleen in de beweging van *goedheid*, waarbij het subject van zichzelf loskomt [...], gaat de Ander meer tellen dan ikzelf en juist daardoor

13 Diederiks ervaring tijdens de geboorte van het kind kan natuurlijk ook in termen van Camus' sympathie vertolkt worden, want de Franse schrijver verstaat onder *la sympathie* identificatie met het lijdende individu. Maar voor Diederik betekent het tegelijkertijd meer omdat het duidelijk wordt dat hier een metafysische dimensie geopend wordt.

ben ik ondanks mijn lijden, zelfs sterven, niet meer een *être pour la mort* maar een *être pour l'autre* (Terry, 1996:95).

De dood valt volledig buiten mijn kunnen en mijn kennen en is een radicale andersheid. Eindigheid van de menselijke existentie wil niet meer zeggen dat dit het bestaan naar de dood toe is (*Sein zum Tode*), maar omdat dit bestaan voor de Ander is, is het een bestaan voor het aan gene zijde van mijn dood: een *être-pour-l'au-delà-de-ma-mort* (Terry, 1996:108).

4. Conclusie

Het is bekend dat de eigen oorlogservaringen van de Franse filosoof de traumatiserende impuls vormden waardoor hij zijn ideeën verder ontwikkelde. Zoals “de levinasiaanse idee van de verantwoordelijkheid voor de Ander nooit [...] geëxpliciteerd [kan] worden zonder te verwijzen naar haar tegendeel, haar negatieve keerzijde, waartegen ze zich precies verzet, namelijk het kwaad en de haat” (Burggraave, 1996a:196-197) en nooit los te koppelen is van het trauma van de Jodenvervolging in de Tweede Wereldoorlog, zo kan het proces dat zich in Diederik na de ontmoeting met het meisje voltrekt, niet los gezien worden van de (Anglo-Boeren-)oorlog, Rebelle, (Rand-)staking en de uitbuiting van de mijnwerkers en politieke onderdrukking. Dit zijn niet alleen levensstadia die de protagonist psychisch moet verwerken, want al deze contexten worden tegelijk op een metafysische vlak ontstegen.

De vernieuwende dimensie van *Die son struikel* bestaat daarin dat de schrijver de Anglo-Boerenoorlog (en de daaropvolgende gewapende conflicten zoals de Rebelle en de Randstaking waaraan hij zijn personage blootstelt) niet in termen van de nationale martyrologie opvat. Voor hem is de oorlogservaring eerder het persoonlijke gegeven en komt neer op de vraag of Diederik Versveld al dan niet met zichzelf in het reine is. Van Niekerk laat het proces van verwerking van de oorlog zien als deel van het proces van individuele identiteitsvorming.

Deze uiteenzetting kan besloten worden met de constatering dat Diederik in de ontmoeting met het meisje voor de eerste keer het gezicht van de Ander leert kennen. Het gebeurt in een stadium van zijn menswording dat hij het appèl van de medemens begrijpt en weet dat het onmogelijk is om zich daaraan te onttrekken. In zijn verhouding met Anina speelt het element van het gezicht eveneens een rol, maar dat komt pas in de scène van de bevalling bij mevrouw Goosen tot volle ontplooiing omdat Diederik het appèl dat van het gelaat van de Ander uitgaat met de daad beantwoordt. Hij doet het vanuit de intersubjectieve verbondenheid met de Ander hier en nu, d.w.z. zijn ethische gesteldheid.

Ondanks eigen angsten wordt hij tot ethisch subject en beleeft hij een diepgaande identificatie met de lijdende en behoeftige mens in het uur van beproeving. Diederik gaat positief in op de uitdaging van het gelaat van deze vrouw – om met Lévinas te spreken (vgl. Terryn, 1996:93) – in haar “economisch lijden” wanneer hij haar het geld laat behouden, als ook in haar “morele” en “fysieke” lijden tijdens de bevalling.

Allen de kleine goedheid, die geen enkele totalitaire pretentie heeft en alleen maar hier en daar, heel situationeel en partieel, het goede doet aan één unieke Ander, kan ons behoeden voor het fanatisme van de goede wil die àlle anderen – vreemdelingen, weduwen, wezen, proletariërs, armen enz. – wil tegemoetkomen door de creatie van een universele, sluitende heilsorde. [...] Het is door de ‘kleine’, soms onooglijke daden van barmhartigheid, die de éne aan de unieke Ander voltrekt, dat er nog vertrouwen is in de toekomst – weliswaar zonder garanties of definitief eindpunt. [...] De kleine goedheid, die hier en nu van aangezicht tot aangezicht voltrokken wordt zonder dat alle heil eruit moet voortvloeien, is het enige wat niet in vraag gesteld kan worden (Burggraeve, 1996b:56).

Bibliografie:

- Alvarez. O.A. 1974. L'idée de création chez Lévinas. *Revue Philosophique de Louvain*, 72:15.
- Anckaert, Luc. 1996. Trauma en transcendentie in het denken van Rosenzweig en Levinas. In: Burggraeve, R. & Anckaert, L. (red.) *De vele gezichten van het kwaad. Meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas*. Leuven/Amersfoort : Acco. p. 143-176.
- Anoniem. s.d. *Aantekeninge oor Dolf Van Niekerk se “Die Son Struikel”*. (Studiehulpreeks nr. 905.) Kaapstad : College of Careers.
- Burggraeve, Roger. 1988. Emmanuel Levinas. In: Govaerts, Bert & Van Poele, Herman (red.). *Hegel, Marx, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Sartre, Levinas: Meesters van de Westerse filosofie*. Brussel : BRT-Instructieve Omroep. p. 125-145.
- Burggraeve, Roger. 1996a. In schroomvol ‘aan-denken’ aan Emmanuel Levinas. In: Burggraeve, R. & Anckaert, L. (red.) *De vele gezichten van het kwaad. Meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas*. Leuven/Amersfoort : Acco. p. 177-207.
- Burggraeve, Roger. 1996b. Het kwade als keerzijde van het goede. Een denken vanuit Levinas over de paradoxale verhouding van goed en kwaad. In: Burggraeve, R. & Anckaert, L. (red.) *De vele gezichten van het kwaad. Meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas*. Leuven/Amersfoort : Acco. p. 11-56.
- Burggraeve, R. & Anckaert, L. (red.) 1996a. *De vele gezichten van het kwaad. Meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas*. Leuven/Amersfoort : Acco.
- Burggraeve, R. & Anckaert, L. 1996b. *Woord vooraf* In: Burggraeve, R. & Anckaert, L. (red.) *De vele gezichten van het kwaad. Meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas*. Leuven/Amersfoort : Acco. p. 7-10.
- Claerhout, Bert. 1996. Filosoof voor de 21ste eeuw. De onmacht en het kwaad bij Levinas. *Standaard der Letteren*: 13, juni 20.

- Crittenden, J. 1992. *Beyond Individualism. Reconstitution the Liberal Self*. Oxford : Oxford University Press.
- De Boer, Theo. 1972. De wijsbegeerte van Lévinas als ethische transcendentiaal filosofie. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 64:39-64.
- Du Toit, P.A. 1980. *Die son struikel*. [Blokboek No. 10.] Pretoria/Kaapstad : Academica.
- Habermas, Jürgen. 1976. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a/M : Suhrkamp.
- Jędraszewski, Marek. 1990. *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*. Poznań : Księgarnia Św. Wojciecha.
- Lévinas, Emmanuel. 1935/1936. De l'évasion. *Recherches Philosophiques*, A. 5:373-392.
- Lévinas, Emmanuel. 1961. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Den Haag : Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel. 1962. Transcendance et hauteur. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 56:89-113.
- Lévinas, Emmanuel. 1963 [1976²]. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris : Éditions Albin Michel.
- Lévinas, Emmanuel. 1982. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin.
- Lévinas, Emmanuel. 1982a. *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris : Vrin.
- Lévinas, Emmanuel. 1988. *Autrement que savoir*. Paris : Vrin.
- Levinson, Solomon. 1973. *Die 'Outsider' as romanfiguur in die werke van Dolf van Niekerk met toespitsing op "Gannavle"*. Pretoria : Universiteit van Pretoria. (M.A.-verhandeling.)
- Moń, Ryszard. 1994. Czym jest świadomość moralna? O lewinasowskiej koncepcji sumienia, *Communio. Międzynarodowy przegląd teologiczny*, 6[84] (14):46-59.
- Pollefeyt, Didier. 1996. *Het kwaad van Auschwitz. Een centrale uitdaging in het joodse denken van Levinas*. In: Burggraeve, R. & Anckaert, L. (red.) *De vele gezichten van het kwaad. Meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas*. Leuven/Amersfoort : Acco. p 57-90.
- Skarga, Barbara (red.) 1994. *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. Vol. 1. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sückert, Lorita Frieda. 1974. *Die buitestaander in "Die son struikel"*. Pietermaritzburg : Universiteit van Natal (Pietermaritzburg). (M.A.-verhandeling.)
- Szahaj, Andrzej. 2000. *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalów z komunitarystami a "sprawa polska"*. Warszawa : Fundacja Aletheia.
- Taylor, Ch. 1985. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers*. Vol. 2. Cambridge : Cambridge University Press.
- Terryn, Frans. 1996. *Leven aan gene zijde van de dood. Levinas en Heidegger*. In: Burggraeve, R. & Anckaert, L. (red.) *De vele gezichten van het kwaad. Meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas*. Leuven/Amersfoort : Acco. p. 91-142.
- Tischner, Józef. 2000. *Myślenie według wartości* Wydawnictwo. Znak : Kraków.
- Van Eetveldt, Henri Jacob. 1964. *Die isolasie van die hooffiguur in "Die son struikel"*. Pretoria : Universiteit van Pretoria.
- Van Niekerk, Dolf. 1972. *Die son struikel*. Johannesburg : Afrikaanse Pers-Boekhandel.
- Van Tubergen, Frank. 2003. Boekbespreking van: Zygmunt Bauman (1998). *Leven met veranderlijkheid, verscheidenheid en onzekerheid*. Amsterdam : Boom. <http://www.kun.nl/gws/paradox/0398/boekbesprekingen.html>. [Geraadpleegd op 25.03.2003].
- Van Wyk Louw, N.P. 1986. *Versamelde prosa I*. Kaapstad : Tafelberg.

Kernbegrippe:

Dolf van Niekerk: *Die son struikel*
identiteit

Lévinas, Emmanuel: epifanie van die gelaat, van die Ander
oorlog en die Ander

Key concepts:

Dolf van Niekerk: *Die son struikel*
identity

Lévinas, Emmanuel: epifania of the face, of the Other
war and the Other

